

## MÓZES: AZ ERÉNY ÉS A TÖKÉLETES ÉLET PÉLDÁJA

---

BOROS ISTVÁN

A PLATONIKUS GONDOLKODÁSBAN az erény Istennel való hasonulás, amelynek lényegében egy negatív és egy pozitív aspektusa van: megtisztulás, azaz menekülés, megszabadulás a testtől, valamint a lélek istenné válása. Platón a *Theaitétosz*<sup>1</sup> című dialógusában az istenhez való hasonulásként határozza meg az erényt, amelyet Plótinosz az *Enneas* I,2-ben kommentál. Az erény a lélekhez tartozik, és az erény útján kétféle módon válhat szellemi, azaz istenné: részesedik a szellemi valóságból, vagy a testtől megtisztult lélek istenné válik. Az előadás témája Mózes három teofániájának szemlélése (*theória*), amelyet Nüsszai Szent Gergely a *Mózes életében* fejt ki. Plótinoszsal ellentétben Mózes, aki végső soron az emberi lélek allegóriája, nem lesz az Egy után következő istenek egyike.

Előadásunkban egyfelől azt mutatjuk ki, hogy mi a lényeges tartalmi különbség Plótinosz és Nüsszai Szent Gergely erényfogalma – mint „az Istenhez hasonulás” – között, másfelől hogy Mózes az erény és a tökéletes élet példája Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete* című művében. Mózes ugyanis az Istenhez való hasonulás útját járja, mivel kivált a három teofánia során, Isten megismerésével és látásával tökéletesedett az erényben, s így válik az erény és a tökéletes élet példájává.

A keresztény szerzők közül legmarkánsabban Nüsszai Szent Gergely mutatja be az emberi erényt, mint Istenhez való hasonulást Mózes személyén keresztül, mint aki az erény és a tökéletes élet példája. Az ókeresztény szerzők egyrészt a nép politikai (király és törvényhozó) és vallási (főpap) vezetőjét, másrészt Isten emberét (Isten küldöttét, legnagyobb prófétát és Krisztus előképét) látták benne.<sup>2</sup> Mózes tette és személye mind a zsidó, mind a keresztény gondolkodásban kiemelkedő helyet foglalt el, ezt tanúsítja az, hogy az ókorból két jelentős „*Mózes élete*” maradt ránk: Alexandriai Philón és Nüsszai Szent Gergely műve. Philón Mózes életének az egyes epizódjait allegorikusan értelmezi, Gergely ugyanazon módszert követve és a krisztológiai tipológia segítségével lépésről lépésre fejt ki Mózes egész életét, mint Istenhez való felemelkedés folyamatát.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Platón: *Theaitétosz*. 176a

<sup>2</sup> Lásd: Luneau: Im.

<sup>3</sup> Philón és Gergely allegorikus értelmezéséhez lásd Mirri: Im.

Előadásunkban Philón által értelmezett teofániákat csak érintőlegesen vázoljuk, mégpedig abból a szempontból, amennyiben szűkebb témánkat érinti. Elsődleges érdeklődésünk ugyanis Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete*<sup>4</sup> című művére irányul, hogy a kappadokiai atya szerint hogyan jut előre az erényes életben Mózes három teofániájában. Témaválasztásunk és problémafelvetésünk nemcsak a jelen konferencia tematikájához illeszkedik szervesen, hanem még az elmúlt hatvan év<sup>5</sup> Nüsszai Szent Gergely szellemi hagyatékának, s ezen belül a *Vita Moysis* kutatásához is, amely utóbbit H. J. Sieben meglehetősen egyoldalúnak lát. Megítélése szerint ugyanis nem a szellemi és tökéletes élet tekintetében kutatták, hanem Gergely művének „implicit metafizikáját és filozófiai állásfoglalását.”<sup>6</sup> Csakhogy ettől sokkal árnyaltabb a máig nem lankadó érdeklődés Gergely *Mózes élete* iránt. A korábbi évtizedek kutatásaiból példaként hivatkozhatunk MacLeod tanulmányára,<sup>7</sup> amelyben a szerző retorikai szempontból vizsgálja a mű előszavát, vagy Fergusonra,<sup>8</sup> aki éppen a három teofánia alapján tárgyalja Mózes erényekben való tökéletesedését, és Junodra,<sup>9</sup> aki Mózeset a tökéletes élet példajaként vizsgálja Gergely művében. De megemlíthetjük Mirri<sup>10</sup> publikációját is, aki a két ókori gondolkodó, Philón és Gergely allegóriáit elemzi és hasonlítja össze. Talán már ebből a rövid utalásból is kitűnik, hogy nem csak élénk filozófiai, hanem teológiai és más szempontú érdeklődés is kíséri a kappadokiai atya Mózes-élettrajzát.

Tehát a továbbiakban először a két szerző különböző célkitűzését és a művek címzettjeit ismertetjük, majd felvázoljuk a philóni Mózes-teofániákat. Ezt követően megkíséreljük értelmezni, hogy Gergely szerint miként nyilvánul meg Isten Mózesnek, vagyis miként érheti el Mózes életcélját: a tökéletes állapotot.

Philón a zsidó vallással rokonszenvező pogányoknak mutatja be Mózeset: „elhatároztam megírom Mózes életét, aki egyesek szerint a zsidók törvény-

---

<sup>4</sup> Gergely e kései művén kívül a legkorábbi *Mózes élete* az In inscriptiones Psalmorum Z-ban található. Vö: Daniélou: Im. 292.

<sup>5</sup> Daniélou kiadásától számítva: Grégoire de Nyssa: *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Paris, SC. 1941.

<sup>6</sup> Sieben: Im. 494. o.

<sup>7</sup> Lásd: MacLeod: Im. Henriette M. Meissner ugyancsak retorikai érdeklődéssel közelíti meg disszertációjában a *De anima et resurrectione* dialógust (Rhetorik und Theologia. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione).

<sup>8</sup> Ferguson: Im.

<sup>9</sup> Junod: Im. Lásd: Bebis: Im. Dihle: Im.

<sup>10</sup> Mirri: Im.

adója, mások szerint a szent törvény magyarázója, de minden szempontból a legnagyobb és a legtökéletesebb férfi volt, és megismertetem azokkal, akik méltók megismerésére”<sup>11</sup>, mivel a görög írók nem tesznek róla említést, talán irigységből, vagy mert ellentmond városaik törvényének. Az első könyv Mózes születéséről, neveltetéséről és taníttatásáról, valamint „uralmáról” szól. Mózes, aki a nép bölcs vezetője, királyként állítja elénk, a második könyvben a törvényhozót, a főpapot és prófétát mutatja be.<sup>12</sup> Az uralkodói képessége filozófiai képességgel párosul, mivel „vagy a királyok válnak filozófussá, vagy a filozófusok királlyá”.<sup>13</sup> Ezenkívül még másik három képesség is egyesül benne: törvényhozói, főpapi és prófétai.<sup>14</sup> Az első három képesség ellenére is nagyon sok emberi és isteni dolog láthatatlan maradt Mózes számára – mivel született lényként halandó –, megkapta a prófétai képességet, hogy gondolkodással megragadhatatlan dolgokat is megismerje a gondviselés segítségével.<sup>15</sup>

Nüsszai Szent Gergely késői művében,<sup>16</sup> a *De vita Moysis*-ban viszont a keresztények elé állítja Mózes, mint tökéletes férfit. Mózes példáján bemutatva és állítva, hogy a tökéletes élet lehetséges az ember számára annak ellenére, hogy Isten végtelen és teremő, az ember viszont véges és teremtet. Ez a tökéletes élet: végtelen hasonulás Istenhez (*omoiôsis theô*). Nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet. A Bevezetőben<sup>17</sup> megvilágítja, hogy az

<sup>11</sup> *Mózes élete*. Bp., Atlantisz. 1994. 19. o.

<sup>12</sup> Philón az ószövetségi hagyományt foglalja össze: Mózes a törvényhozó Bár 2,28, főpap Zsolt 99,6 és próféta Oz 21,13.

<sup>13</sup> Mózes élete, (II,2: *basileis philosophêsôn sin ê oi philososophoi basileusôn sin*) Philón Mózesre alkalmazza Platón államférfi-eszméjét. Vö: *Állam* 473d.

<sup>14</sup> *Vita Moysis*. II,2. „*perttou phaneitai mê monon tautas epidedegmenos tas dunameis en tautô, tèn te bagilikên kai philosophon, alla kai treis eteras, ôn ê men pragmateutai peri nomothesian, ê de peri archierôsunên, ê de teleutaia peri prophêtian*”

<sup>15</sup> *Vita Moysis*. II,6.

<sup>16</sup> 392 körül. Datálás problémájához Vö: Dünzl, 1990, 371-381. o. A mű két könyvből áll. Gergely az elsőt „*historia*”-nak nevezi, amelyben szabadon elbeszéli Mózes életét. Ez a rész nagy hasonlóságot mutat Philón *Mózes életével*. Daniélou úgy véli, hogy ebben a könyvben Gergely közel áll zsidó *haggadához*. A második könyv a „*theoria*”, amely Mózes egész életének topológiai és allegorikus értelmezése. A *theoria* szerint az égő csipkebokor kinyilatkoztatása: Isten a lét; az első sinai: Isten abszolút transzcendens; a második sinai: Isten igaz megismerésének, követésének véget nem érő útja. Ezek alapján állítja, hogy a *theoria*nak nem csak tipológiai és allegorikus értelme van, hanem *sensus plenior*. Vö: Daniélou, 1963, 298. o.

<sup>17</sup> *De vita Moysis*. 17. o.

erényre törekvők elérhetik a tökéletességet, s ezzel kapcsolatban hivatkozik Isten határtalanságára. Az erényt semmísem határolja, kivéve a rosszat. Tulajdonképpen értelemben jó az, aminek jóság a természete. Az isteni természet jó és jónak is nevezzük. Miként az erényt, az isteni természetet, mint jót, nem határolhatja ellentéte, ezért az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan.

A második könyvben<sup>18</sup> részletesebben kifejti és példával is illusztrálja az isteni természet megragadhatatlanságát. Abból az állításból indul ki, hogy Isten természete szerint határtalan. Ha ugyanis lenne határa, akkor valami másnak is lennie kell, ami határán kívül van, illetve ami éppen behatárolja oly módon, ahogyan az ég madarait a levegő és a tenger halait a víz. Mindkét esetben a körbehatároló nagyobb az általa behatároltnál, a levegő a madárnál, a víz a halnál. Ennek megfelelően ha Isten természete határolt lenne, akkor nagyobb lenne Istennél az, ami határolná. Isten természete ugyanis szép és rajta kívül nincs semmi, ami ellentéte és behatárolója. A fogalmi megismerés azonban behatárol.

Mózes nem szűnő vágygal és az erények lankadatlan gyakorlásával törekszik Isten felé egészen addig, hogy úgy láthassa Istent, ahogyan önmagában van. Másrészt Isten lehajlik az erényekben kiváló Mózeshez, s az ember (helyesebben a lélek) felfelé és Isten lefelé irányuló mozgásának találkozása Mózes három Isten-megtapasztalása (*theophaineia*).

#### ALEXANDRIAI PHILÓN

Az egyiptomi felügyelő meggyilkolása után Mózes Arábia pusztájába menekült. A pusztai magányában és kivonultságában mintegy sportolóként az erény küzdelmeit (*tous aretês athlous*) vívta. Mózes nem filozófiai művek olvasásával és tanulmányozásával készült föl az erény versenyeire, hanem a benne lakozó gondolkodás (*en eautô logismos*) tanította és edzette a szemlélődő és tevékeny életforma elsajátítására. Lelkében olvasta a filozófia tanítását, amelyekhez cselekedeteit igazította. Az erény útja, amelyre Mózes lépett, nem a látszat, hanem az igazság, s ezen a haladt a cél felé: „a természetnek megfelelő helyes tanításra” (*ena ton orthon tês phuseôs logon, os monos estin aretôn archê te kai pêgê*),<sup>19</sup> mivel ez az erény forrása. Aszkézis és intellektuális tevékenység, miként a filozófus a Platónikus tradíció szerint, felkészül az erényes, illetve tökéletes életre.<sup>20</sup> Így a legkiválóbb

---

<sup>18</sup> *De vita Moysis II.* 236-238. o. Vö: Mühlenberg, 1966, 168, Böhm, 1996, 137.

<sup>19</sup> *Vita Moysis.* I,48

<sup>20</sup> Platón: *Hetedik levél*

pásztor lett, s Philón allegorikus értelmezésében a pászor az eszményi király és tökéletes élet előképe<sup>21</sup> Mózes pusztai magánya és a filozófiai elmélyülése nem a teofániára való felkészülése, hanem a bölcs uralkodóként a nép vezetésére. Az égő bokorban is erre kapott kinyilatkoztatást. A lángoló bokor közepéből a láng fényétől is fényesebb alak jelent meg. Ez a Létező képmása (*ekona tou ontos*), melyet Philón angyalnak nevez,<sup>22</sup> aki hallgatásával és csodálatos jelenségével kinyilatkoztatja az eljövendőket. Az égő bokor Izrael jelképe: a bokor Izraelt jelképezi, a tűz az Izraelitákat nyomorgató egyiptomiakat, az angyal az isteni gondviselést (*o aggelos pronoiás tês ek theou*).<sup>23</sup>

A királyság és törvényhozó mellett legfőbb erény a főpapság és prófétaság, vagyis Isten félelme és tisztelete. Mózes ennek az erénynek a legmagasabb fokára a filozófia befogadása után a múlhatatlan tanok szemlélésével jutott. Igazi bölcsként a valódi létezőket szolgálta, főpapként pedig Istent. Az erény és a kinyilatkoztatás útját járó Mózes tartózkodott minden halandó természetű dologtól, hogy megtisztítsa testét és lelkét. A szemlélődő életformát választotta, amely nemesebb táplálékot biztosított számára, égből jövőt, s ez először az értelmét táplálta, majd a lelkét és egyben a testét is nemesebbé tette<sup>24</sup> Ezzel az életformával Mózes a mindenség alkotójával „magasabb rendű közösségbe” került, fölment a hegyre és belépett abba a homályba (*gnoszisz*), amelyben Isten tartózkodott. Ez a teofánia lényegében két részből áll: egyrészt a láthatatlan létezők szemlélése, másrészt a sátorra és annak berendezésére vonatkozó főpapi megbízás. Philón úgy véli, hogy a homályban Mózesnek „a létezők alak nélküli, láthatatlan és testetlen lényege”<sup>25</sup> lett kinyilatkoztatva, ami a platóni ideák világával azonos. Ez a *koszmosz noétosz*.<sup>26</sup> Mózes tehát az ideákat szemlélte, vagyis Isten kifejezett gondolatait<sup>27</sup> De nemcsak azt érdemelte ki, hogy

<sup>21</sup> Dihle, 1996, 329.

<sup>22</sup> *Vita Moysis I.* 65.

<sup>23</sup> *Im.* I.67.

<sup>24</sup> *Im.* II.69.

<sup>25</sup> *Im.* I.158: „*eis te ton gnophon, entha ên o theos, eselthein legetai toutestin es tèn aeidê kai aoraton kai asômaton tòn ontôn paradeigmatikê ousian, ta atheata pgusei thnêtê.*” *Vö:* *Im.* II.74.

<sup>26</sup> *De specialibus legibus.* I.44.

<sup>27</sup> *Vita Moysis II.* 74., 20. *Vö:* Dihle, 1996, 331. o.: a császárkori platonikusok (pl. Alkinoos *did.* 163,12) az ideákat Isten gondolataival azonosították. Philón szerint azonban az ideák nem csak Istenben vannak, hanem az ún. „kilépett” *Logoszban* is, amely a *koszmosz noétosz*, s ez már a teremtményi világba tartozik *Vö:* Winden, 1983. 210. o.

értelmével megragadhatta a láthatatlan világot, hanem még önmagát és életét is, amelyet példaképül mások elé állíthatott.

Fent a hegyen Mózes beavatást nyert (*emüsztagoiteo*) azzal, hogy tanítást kapott a papságról, szent sátor építéséről és annak berendezéséről.<sup>28</sup> Amikor lelkével a létezők testetlen ideáit, illetve lényegi mintáit szemlélte, egyben a szent sátor szellemi mintaképét és tervrajzát is megismerte.<sup>29</sup> Ennek másolatát kellett elkészítenie. S minthogy ezek ideák ugyanakkor a kozmosz mintái is, ennél fogva a szent sátor a kozmosz képmása, sőt az ember képmása is, mint mikrokozmosz, hiszen maga a sátor és berendezései a kozmoszt és benne az embert jelképezik. Például az előtérben álló öt oszlop az ember ötféle érzékelésének felel meg, és miként az emberi érzékelés között van, amelyik a látható világra vonatkozik, s van, amelyik a szellemi világra, éppen úgy az oszlopok is választó vonalat jelentenek a látható és a láthatatlan között: egyik felük kifelé van, a másik felük befelé, a szentek szentje felé.<sup>30</sup> A sátor függönyeinek négyféle szövete pedig azt a négy elemet jelképezi, amelyekből a teremő a világmindenséget megalkotta: a fehér színű szövet a földet, a bíborvörös a vizet, a sötétkék a levegőt, a karmazsin a tűzet.<sup>31</sup>

A harmadik teofánia hiányzik Philón *Vita Moysis*-éből. Más művében viszont utal Mózes teofániájára. A *Legum allegoriae*-ban Ádám és Éva meztelenségének hármas értelme közül a szenvedélyek levetésével kapcsolatban hivatkozik Mózes előkészületéhez, hogy Istent színről-színre lássa. Mózes kivonul a táborból és a tábortól messze sátort állít fel, amelyet bizonyosság sátrának nevez.<sup>32</sup> Philón szerint ez nem jelent mást, mint hogy az Istent szerető lélek leveti a testet és messze kimenekül tőle, s így ezzel megszilárdul az erény tökéletességében.<sup>33</sup>

A filozófus államférfi önmegtartoztatás és intellektuális szemlélődés révén – a Platónikus tradíció szerint – felkészül az erényes életre, a megszerzett ismerettel és erénnyel igazságosan uralkodik, illetve vezeti népet. Philón az államférfi és törvényhozó görög eszményének megtestesítőjeként mutatja be Mózes a „görögöknek”. De ugyanakkor meg is haladja ezt az eszményt, mivel a tökéletes erényes élethez hozzá tartozik még a főpapság és a prófétaság is, s így Mózes Isten embereként a nép vezetője.

---

<sup>28</sup> *Vita Moysis*. II.71.

<sup>29</sup> *Im*. II.74.

<sup>30</sup> *Im*. II.81-82.

<sup>31</sup> *Im*. II.88.

<sup>32</sup> *Kiv*. 33,7

<sup>33</sup> *Legum allegoriae*. II.54-55.

Gergely az első részben<sup>34</sup> (az *isztoriában*) elbeszéli Mózes kivonulását Miridián pusztájába, ahol magányosan őrizte a nyáját, s ekkor jelent meg neki először Isten: napvilágnál fényesebb fény ragyogott fel. A „fény kegyelme” (*ê tou phôtos charis*) nem csak látására hatott, amely fényességével elárasztotta a látás érzékszervét, hanem a hallására is, a fény ugyanis szólt hozzá és színtiszta tanításokat adott neki. A történetben Gergely még egy fontos motívumot említ: Mózes saruját levette léphetett csak be az „isteni fény” által megvilágított területre.

A második részben<sup>35</sup> (*teória*<sup>36</sup>) a kappadokiai atya sokkal nagyobb figyelmet szentel Mózes születésének és neveltetésének körülményére – amely mintegy az első teofánia előkészülete –, mint kivonulására a pusztába és pásztorodására. Mózes születését Gergely allegorikusan értelmezi, minthogy Mózeset példaként állítja olvasója elé, már születésétől fogva utánozni kell a nagy prófétát, hogy eljusson a tökéletes erényre. Ez csakis úgy lehetséges, hogy az emberi élet változékony, jobbá és rosszabbá változhatunk, s ez a változás mintegy állandó születés.<sup>37</sup> A bűnbeesés utáni emberi természet ellenére az emberi szabadságon, illetve belső elhatározáson<sup>38</sup> múlik, hogy olyanná születünk-e, mint Mózes.<sup>39</sup> Gergely szerint az erényes élet szülői a *logizmoí* (például *sôphrônes kai pronoêtikoi logismoí*, azaz: gondolatok, belátások),<sup>40</sup> amelyeknek mintegy nemző funkciót tulajdonít oly módon, hogy felülkerekednek a szenvedélyeken,<sup>41</sup> és nemzői a fiúgyermeknek. S amikor az érzéki

<sup>34</sup> *De vita Moysis*. I. 20.

<sup>35</sup> Im. II.19-25. Maga a teofánia, amelyhez előzményként szorosan kapcsolódik Mózes születése és neveltetése, II, 1-18. A zsarnok fáraó parancsa ellenére is szülő nő a zsarnok barátja és a bukott emberi természethez tartozik, de a fiúgyermek szülése az erényhez tartozik, mivel szabad elhatározásból született, lázadva a zsarnok ellen. Gergely a nemek különbségét a bűnbeesés utánra teszi, az ember eredeti állapotában nem volt férfi és nő. Vö: Stead, 1976. 110. o. és Böhm, 1996. 240. o. 12. jegyzet.

<sup>36</sup> A *teória* értelmezéséhez lásd Daniélou, 1970. 1-17. o. és Mirri, 1982. 42-46. o. valamint Böhm, 1996. 137-149. o.

<sup>37</sup> *De vita Moysis*. II.2-3.

<sup>38</sup> A kegyelem és a szabad akarat problémájához Vö: Ritter, 1996.

<sup>39</sup> *De vita Moysis*. II.3-4.

<sup>40</sup> Im. II.4 és 7.

<sup>41</sup> A szövegből nem derül ki, hogy itt Gergely az ember bűnbeesés előtti rendeltetéséhez, illetve az „első teremtetéséhez” való visszatérésről beszélne, miként azt Böhm (1996, 239. o.) az „Istenhez való hasonulás” alapján véli. Gergely azonban se itt, se korábban (a I.7-ben is az isteni természetből való részesedés az erényre törekvés) nem említi, hogy az erényre törekvés visszatérés lenne a bűnbeesés előtti állapotba, hanem sokkal inkább bűnbeeséssel megsérült kép más helyreállítás az Istenhez hasonulás végtelen folyamatában.

vagyakon és szenvedélyeken a *logizmosz* uralkodik, akkor Mózesrel együtt az erényes életre születünk. A folyó ugyanis, amelyre Mózes elveszejteni kitették, a szenvedélyektől hullámzó élet, s ettől óv meg a tudományok alkotta műveltség, amelyet a vesszőkosár szimbolizál.<sup>42</sup> Úgy tűnik, Gergely a *logizmoszt* a filozófia, illetve a pogány műveltség jótéteményének tulajdonítja, amely nagy haszonnal jár a lelki életre, mivel az erényre törekvő embert megvédi attól, hogy a szenvedélyek uralják. A pogány műveltségen nevelkedett Mózes elhagyja azt, mint mostohaanyját, és visszatér édesanyjához: az egyházhoz, hogy most már annak tanítása nevelje tovább a lelket. S amikor megszabadul szenvedélyeitől és a pogány filozófia „pásztorait” is elűzte, önmagában él.

Az ember felől tekintve tehát Gergely szerint négy feltétele van a mózesi teofániának, illetve annak, hogy az erény útján felemelkedve miként Mózesnek, nekünk is megnyilvánuljon Isten: az ember szabad akarata és szabad döntése, a műveltséget alkotó tudományok belátásai a meddő filozófiával szemben az „egyház anyateje” és az önmagunkban való élet.<sup>43</sup> Gergely mintegy összefoglalva a teendőket, ha fel akarunk emelkedni az igazi fény látására, képpel fejezi ki: a léleknek le kell vetnie a talpát borító bőrruhát, amelyet akkor vett fel az emberi természet, amikor nem engedelmeskedtünk az isteni parancsnak és meztelenek lettünk.<sup>44</sup>

Mózes nem magától talált az igazságra, hanem Isten kegyelme révén vezette az égő csipkebokor fényéhez. Hiszen Isten az igazság, aki fény által vezette Mózeset.<sup>45</sup> Gergely *János-evangéliumra* hivatkozva krisztológiai tipológiával értelmezi az égő bokor fényét: Isten az igazság, az igazság fény,<sup>46</sup> Mózes az erény útján vezetve ehhez a fényhez jut el, aki a testben megjelent Isten: Krisztus.<sup>47</sup> Jóllehet Gergely kifejezetten nem állítja, hogy Isten Mózes Jézus Krisztus világosságára vezette az erény útján, és hogy a fény, amely az égő bokorban megjelent, Jézus Krisztus, de mégis félreérthetetlenül kétszer is erre utal. Először abban az összefüggésben, hogy a *János-evangélium* a testben megjelenő Istent (*tô dia sarkos êmin ophthenti theô*) nevezi igazságnak és fénynek.<sup>48</sup> A láthatatlan Isten látható fényként jelent meg nekünk a

---

<sup>42</sup> Im. II.7.

<sup>43</sup> Im. II.18.

<sup>44</sup> Im. II.22. Többször hangsúlyozza Gergely a lélek megtisztítását testi vonatkozásaitól (pl. II.154. és 202.).

<sup>45</sup> Im. II.19.

<sup>46</sup> Jn 8,12: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” és 14,6: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”

<sup>47</sup> Im. II.20.

<sup>48</sup> Uo.



megtestesült Igében. Másodszor pedig az emberi természetig leereszkedett-ként (*o mechri tēs anthrōpinēs kateisti phuseôs*) említi, aki világosságának ismeretére (*tē gnōsei tou phōtos*) vezet bennünket, ha az erény útján járunk.<sup>49</sup> Sőt, még egyértelműbb a krisztológiai értelme azzal, hogy Gergely szerint az égő bokor a Szűz misztériumára tanít: egyfelől miként az égő bokor által a fény bevilágítja Mózes lelkét, úgy az istenség fénye (*o tēs theotētos phōs*) általa világítja be az egész emberiséget; másfelől miként a lángoló bokor el nem ég, hasonlóképpen Szűz Mária a szülés ellenére is szűz marad.<sup>50</sup> Mózes első teofániája ennél fogva nem egyszerűen az Ószövetség krisztológiai előképe, hanem „adaptált vagy tipizált előkép”, mivel a *Theoriában* Mózes az erényre törekvő emberi lélek típusa.

Az erényes élet az igazság ismeretével (vagy a fény ismeretével = *tē gnōsei tou phōtos*<sup>51</sup>) érhető el. Gergely kifejezetten állítja, hogy Isten a valódi létező (*to ontōs on*), és a valódi létező noétikus megragadása az igazság ismerete.<sup>52</sup> Az igazság abban különbözik a hazugságtól, hogy a hazugság a nem létezőt létezőként feltüntető fantázia.<sup>53</sup> Az igazán valódi létező nem ragadható meg se az érzékekkel, se az értelemmel, ez ugyanis mindent meghalad és mindennek az oka.<sup>54</sup> Belőle részesedik minden létező, és ez az, ami az emberi lélek számára egyedül kívánatos.<sup>55</sup> Gergely szerint az igazság nem pusztán az igazán valódi létező, vagy Isten léte önmagában,<sup>56</sup> hanem az is, hogy felkelti az emberi lélek vágyát azzal, hogy kívánatos számára.

Mózes első teofániájánál tehát nem az ideákat látta, hanem megtisztulva a felemelkedés első fokaként megismerte az igazságot, amely szabaddá tette, s így másokat is meg tud menteni a bűn zsornokságától.<sup>57</sup>

Gergely az erényt és Isten megismerését összekapcsolja az isteni természetből való részesedéssel. Aki megismeri az isteni természetet, részesedik belőle, mégpedig határtalanul, mivel egyrészt a jó, vagyis Isten természete határtalan, másrészt az erényre törekvő vágya is határtalan.<sup>58</sup> Mózes tehát nem áll meg, hanem tovább halad felfelé.

---

<sup>49</sup> Uo.

<sup>50</sup> Im. II.21.

<sup>51</sup> Im. II.20.

<sup>52</sup> Im. II.25.

<sup>53</sup> Im. II.23.

<sup>54</sup> Im. II.24.

<sup>55</sup> Im. II.25.

<sup>56</sup> Vagy tiszta lét, miként azt Sieben véli (1995, 205. o.)

<sup>57</sup> Im. II.27.

<sup>58</sup> Im. Proiom. 7.

Nazianzoszi Szent Gergely a 28. beszédében a Kiv 14,20 allegorikus értelmezésével szemlélteti Isten megismerésének antropológiai, teológiai és filozófiai problémáját: Isten és köztünk, emberek között a test sötétsége ( *o sômatikos gnophos*) honol, miként egykor Izrael népét felhő takarta el az egyiptomiak elől.<sup>59</sup> Nüsszai Szent Gergelynél viszont bizonyos értelemben pozitív jelentése van az Istent eltakaró sötétségnek<sup>60</sup>: egyfelől Mózesnek ez a második teofániája Isten szemlélésének (*theória*) magasabb foka,<sup>61</sup> másfelől ismeretet ad, mégpedig azt az ismeretet, hogy kegyelmi állapotában Mózes a sötétségbe lépve látja Istent, vagyis az ember megismerő képessége felismeri, hogy az isteni természet láthatatlan és lényegében megismerhetetlen.<sup>62</sup>

Mózes második teofániáját három részre oszthatjuk: előkészület vagy megtisztulás, Mózes belép a sötétségbe, és a mennyei sátor leírása, amelyhez szorosan kapcsolódik a földi sátor lelki értelmezése.

Az Ige tanítja lelkünket arra, milyennek kell lennünk, és hogyan kell élnünk, ha lelkünkkel fel akarunk kapaszkodni az istenismeret hegyére, hogy beléphessünk az Istent takaró felhőbe.<sup>63</sup> Testben és lélekben kell megtisztulnia annak, aki a létezők szemléléséhez közeledik.<sup>64</sup> A történetben erre utal a ruhák kimosása és állatok eltávolítása a hegytől.<sup>65</sup> A szellemi valóságok szemlélése felülmúlja az érzéki megismerést. Az állati természethez tartozik, hogy az érzékelés irányítja a gondolkodást. A látás és hallás irányítja ösztönünknek megfelelően az állatokat. De se a látás, se a hallás nem vezet Isten szemlélésére.<sup>66</sup> De a megtisztulás nem csak az „egyiptomi”, vagyis a testi és érzéki élettől való elszakadás, sőt nem csak a lélek értelmes részének uralma az érzéki lélek rész fölött, hanem az értelmi résznek is meg kell tisztulnia: el kell hagyni az érzéki észlelésből származó ismereteket, a véleményyt és a korábbi gondolkodást. Gergely itt a lélek platóni hármas felosztására utal,<sup>67</sup> amely az ember teljes megtisztulását fejezi, vagyis a testi, a

---

<sup>59</sup> Or. 28,12

<sup>60</sup> Előadásunk keretében nem térhetünk ki a fény és sötétség/ismeret és nem-ismeret ellentétpárok tárgyalására Vö: Meredith, 1997. 48-59. o.

<sup>61</sup> *De vita Moysis*. II.152-153.

<sup>62</sup> *Cant* 6. 180-182; *De vita Moysis*. II.162. Daniélou szerint az első az érzéki észlelés, a második a filozófia, illetve a fogalmi gondolkodás. Böhm viszont úgy véli, hogy a Végtelen kettős értelemben jelenik meg sötétségként a látónak: 1. nem-ismeret a látó számára, 2. fényes sötétség az Isten felől.

<sup>63</sup> *De vita Moysis*. II.152.

<sup>64</sup> Im. II.154.

<sup>65</sup> Im. II.156.

<sup>66</sup> Im. II.157. Vö: 1Kor 2,9.

<sup>67</sup> Im. II.96-98. 123. 157. *Op. hom.* 8. Vö: Platón: *Állam.* 440e-441a; Plotinosz: *Enn* III.6,2.

vegetatív, szenzitív és racionális lélek részeinek megtisztítását. Ez egyben az ember szabadságának és istenképiségének visszanyerése is, mivel lerázza az ősbűn következményeit.

Az ily módon megtisztult Mózes, illetve lélek beléphet az Istent eltakaró felhőbe. Gergely megemlíti, hogy ez látszólag ellentétben áll az első teofánia világosságával, ahol fényben látta Istent, itt meg sötétségben.<sup>68</sup> Mózes minél inkább előrehalad a szemlélődésben, annál inkább felismeri, hogy az isteni természet láthatatlan és megismerhetetlen.<sup>69</sup> A felhőben Mózes látása nem látássá válik, s ugyanakkor ez Gergely számára azt fejezi ki, hogy Isten mindent felülmúl és mindentől elkülönül. Ezzel Gergely világos határt húz a teremtetlen, amely mindentől különbözik és minden létezőnek az oka, és a teremtmény között, amely szellemi valójában Istenhez hasonulásra törekszik. Isten maga homályban marad, csak az emberi lélek tükrében csillan fel mint annak ősképe.

Mózes ebben a felhőben meglátja a nem kézzel épített sátrat,<sup>70</sup> amelyet Gergely Krisztussal azonosít, aki közvetítő a teremtetlen és teremtett között. Krisztus ugyanis isteni természete szerint nem teremtmény, emberi természete viszont teremtett, ezért igazi közvetítő.<sup>71</sup> Isten közöttünk fel ütötte sátrát, hogy a mindenséget foglalja magába az egyszerűlt, a létén kívülieket a létbe vezesse.<sup>72</sup> Gergely a krisztológiai értelmezés mellett kozmikus távlatba és a mennyei hierarchiába helyezi a sátor képét. Philónhoz hasonlóan négy arkhéból állónak tartja.<sup>73</sup> Szent Pálra hivatkozva (1Kor 1,16: „Benne teremtetett minden, a láthatók és láthatatlanok, akár trónok, akár hatalmasságok, akár fejedelemségek, akár uraságok, akár erősségek.”) állítja, hogy a sátor berendezéseiben (oszlopok, stb.) a mennyei valóságokat szemléljük, akik az Isten akaratából fenntartják a világot.<sup>74</sup> A bíborszínű bőr vagy kárpit mintegy a fentiekől elkülönítve értelmezi Gergely: ez az Üdvözítőnk kinszevedését és kereszthalálát előrejelzi. A vörös szín ugyanis a vért jelenti, a bőr/kárpit a halált.

Gergely a Kiv 33. fejezetét is az emberi tökéletesség szempontjából értelmezi, amely Isten követését, illetve Istenhez való közelítést jelenti. Erre irányul az ember megismerése is, amely nem pusztá ismeretszerzés vagy

---

<sup>68</sup> Im. II.162.

<sup>69</sup> Im. II.163.

<sup>70</sup> Im. II.169.

<sup>71</sup> Im. II.174.

<sup>72</sup> Im. II.175.

<sup>73</sup> Im. II.178.

<sup>74</sup> Im. II.179-180.

ismeret birtoklása, és ezzel rendelkezés a megismert fölött, hanem a volta-képpeni igazság megismerése, amely nem más, mint az ember tökéletes állapotának elérése. Az ember viszont Istent sohasem szemlélheti közvetlenül, hanem csak közelíthet hozzá, Isten végtelenségében ugyanis sohasem lehet az emberi megismerés tárgya.<sup>75</sup> Az első két teofániából világossá vált, hogy Isten végtelen/határtalan, ezért az értelmi megismerés nem ragadhatja meg, mivel az behatárol; az ember törekvése Istenhez hasonulásban ugyancsak végtelen.<sup>76</sup>

A harmadik teofániával kapcsolatban Gergely előre bocsátja, hogy nem lehet szószerint értelmezni. Amikor Mózes a szikla hasadéka áll, hátulról látja Istent, amint elvonul előtte.<sup>77</sup> Ha a „hátulról” kifejezést szó szerint értelmezzük, testi formát tulajdonítanánk Istennek, ami határt jelent. Ugyanakkor összetettségre utal, amely részekből áll, s ezzel részei oszthatók. Az, ami részeire osztható, az felbomlik, s ami felbomlik, az nem romolhatatlan. Isten ezzel szemben romolhatatlan és testetlen.<sup>78</sup> Így a „hátulról” kifejezés Isten követését jelenti. Azt hogy a lélek „felfelé törekvő mozgása felgyorsul, és önmaga fölé emelkedik a mennyei javak vágyában (*epithümia*)”.<sup>79</sup> A lelket „szerelmes” (*erósz*) vágy (*epithümia*) hajtja, hogy az ősképi szépségében gyönyörködjék.

Mózes a színről színre látásban úgy akarja szemlélni Istent, ahogyan önmagában van, s nem ahogyan ő Istenből részesedik Mózes vágya oly módon teljesezett be, hogy beteljesületlen maradt. Mózes mint képmás vágyakozása az ősképi után ugyan beteljesedett, de újra és újra fellángol ez a vágy.<sup>80</sup> Az *epithümia* két lényeges tartalma: 1. Isten voltaképpeni látása a nyugalom és a mozgás azonosságából érthető meg; 2. a végtelen törekvés előfeltételezi Isten megelőző cselekvését (a megtestesülésben).<sup>81</sup>

Gergely így foglalja össze Mózes harmadik teofániáját, amely egyben nyugalom és mozgás: „Az a valódi Isten-látás, hogy a vágy sohasem elégül ki. Ami által mégis látható, az a többi utáni vágyakozás fellángolása. Az Istenhez vezető út így soha sem szakad meg, mert a jónak a végét nem lehet megtalálni, s a jó utáni vágyat semmilyen beteljesülés nem oltja ki.”<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> Im. II.166.

<sup>76</sup> Im. II.239.

<sup>77</sup> Im. II.220.

<sup>78</sup> Im. II.221-222.

<sup>79</sup> Im. II.226.

<sup>80</sup> Im. II.232.

<sup>81</sup> Böhm, 1995. 259-260. o.

<sup>82</sup> *De vita Moysis*. II.239.

Mózes Istenhez vezető útja során beállt a szikla hasadékába, a szikla Krisztus (1Kor 10,5), „Krisztusról pedig hisszük, hogy ő a remélt javak, megtudtuk, hogy őbenne minden jó kincse megvan (2Kor 2,3), ezért aki bármilyen jó birtokában van, az szükségképpen Krisztusban van, aki minden jó foglalata.”<sup>83</sup>

Mózes teofániáit Gergely nem *unio mysticaként* értelmezi, hanem állandóan megújuló vágyként Isten mélyebb szemléletére, illetve Krisztus követésére, amely nem más, mint állandó és végtelen hasonulás Istenhez. Az angyalok megismeréséhez hasonló mózesi szemlélődés inkább szívbeli egység. Daniélou szerint Mózes életének központi témája: sohasem enyhülő szomjúság, amelyet a lélek annál inkább érez, minél közelebb van Istenhez.<sup>84</sup> Mózes – azaz az emberi lélek – az erény útján, Isten igaz megismerése felé haladva eljut a fényként, testben megjelenő Istenhez.

Mózes Istenhez hasonulásban elérte az eredeti istenképiséget.<sup>85</sup> Gergely úgy véli, hogy Mózes Isten képévé vált, mert Isten sajátosságait, mint például végtelenség, változatlanság törekvésében elérte. Azzal, hogy Mózes már halála előtt Isten képévé vált, mintegy átugorta a feltámadást. Felfeléemelkedése megfelel a tökéletes tisztulásnak, és azzal, hogy színről színre látta Isten, előkép lett mások számára is.<sup>86</sup>

Nüsszai Szent Gergely az Istenhez hasonulást hangsúlyozva Mózes példáján felvázolta azt az életmintát, amely az embert, mint teremtményt a tökéletes és boldog életre vezet. A fentiek alapján megkíséreljük tételszerűen megfogalmazni azt, amiben eltér egyrészt Alexandriai Philóntól, másrészt Plótinosztól.

Nüsszai Szent Gergely ugyan a *Mózes élete* első részében, históriában Alexandriai Philónhoz hasonlóan törvényhozóként, királyként, főpapként és prófétaként értelmezi Mózeszt, de a második részben, a teoriában az Istenhez való végtelen hasonulás révén elért tökéletes élet példajaként.

A megtisztulás nem a lélek megszabadulása a testtől, hanem a testi valóságon való felülkerekedés (az anyagi világ értelmezésének különbsége).

Az ember nem válik Istenné, hanem a végtelen hasonulással, azaz az erényes étellel helyre áll a bűnbeesésben megsérült istenképiség (istenfogalom különbözősége, teremő és teremtmény között fennálló radikális létbeli különbség).

Mózes a harmadik teofániában – Gergely krisztológiai értelmezése szerint – Krisztus közvetítésével juthat el a tökéletes életre (Krisztus nem azonosítható az Egy alatti istenek egyikével, vagy magával a plótinoszi *Nusszal*).

---

<sup>83</sup> Im. II.248.

<sup>84</sup> Daniélou, 1963. 295. o.

<sup>85</sup> *De vita Moysis*. II.306.

<sup>86</sup> Böhm, 1995. 263. o.